

تحول در اندیشه سیاسی روزبهان خنجی در باب خلافت و زندقه در قیاس با اندیشمندان قرن پنجم هجری

شهناز یزدان‌پناه

دانشجوی دکترای گروه تاریخ اسلام، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

دکتر رضا دهقانی (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه مطالعات غرب آسیا و آفریقا، دانشکده مطالعات جهان، دانشگاه تهران، تهران

rdehghani@ut.ac.ir

دکتر نعمت احمدی نسب

استادیار گروه تاریخ اسلام، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

فصلنامه علمی پژوهشی تاریخ (شایا) ۲۰۰۸-۲۰۲۱ دوره ۲۰ شماره ۷۶ بهار ۱۴۰۴ صفحه ۱۳۶-۱۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۵/۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۱۵

چکیده

در قرن نهم هجری برخی از اندیشمندان اهل سنت مانند خنجی، برای مقابله با حکومت‌های شیعی و اقتدار بخشیدن به حکومت‌های اهل سنت، نظریاتی در باب احیای خلافت ارائه دادند. خنجی گر چه متأثر از اندیشه‌های مائوردی و غزالی بود، ولی تحول در برخی از نظریه‌های این اندیشمندان را برای احیای خلافت ضروری می‌دانست. سؤال مطرح شده این است که چرا خنجی در قرن نهم هجری، نظریه‌های اندیشمندان قرون گذشته را برای تجدید خلافت ناکارآمد می‌دانست؟ فرضیه‌ی تحقیق این است که فراگیر شدن گفتمان تشیع و خلأ خلافت، اندیشمندان قرن نهم هجری را بر آن داشت تا با بازنگری در عقاید اندیشمندان پیشین، مانع گسترش تشیع در جهان اسلام شوند. گردآوری داده‌ها در این مقاله به شیوه‌ی کتابخانه‌ای و روش تحلیل علی است. این مقاله بر آن است که نشان دهد، چگونه برخی از اندیشمندان برای مشروعیت بخشیدن به حکومت موردنظرشان، احادیث و احکام مذهبی را بر اساس باور داشت خود تفسیر و تعبیر می‌کردند. بر اساس یافته‌ها یکی از مهمترین اهداف خنجی برای تجدید خلافت، مبارزه با خاندان صفوی بود که از زمان شیخ جنید به فکر تشکیل حکومتی مقتدر با گرایش‌های شیعی بودند.

واژگان کلیدی: خنجی، خلافت، اهل سنت، شیعه، آق قویونلو

دستگاه خلافت در طی سه قرن از سقوط خلفای عباسی در قرن ششم تا اوایل قرن نهم هجری، جایگاه پیشین خود را به طور کامل از دست داد. در قرن نهم هجری، اندیشمندانی برای تجدید حیات خلافت و مقابله با گسترش حکومت‌های شیعی به تدوین نظریاتی در باب خلافت پرداختند. آن‌ها به خوبی آگاه بودند، برخی از نظریه‌هایی که اندیشمندان عصر عباسی مانند ماوردی و غزالی در آن زمان، بنا بر شرایط سیاسی و اجتماعی برای تثبیت خلافت ارائه دادند، در این زمان دیگر کارایی ندارد و باید در آن‌ها تغییراتی ایجاد کرد. یکی از این اندیشمندان روزبهان خنجی، شافعی متعصبی بود که با شیعیان دشمنی داشت. او هم با خاندان شیعی قراقویونلو و هم با شاه اسماعیل و اجدادش دشمن بود. خنجی دریافته بود که شیخ جنید و شیخ حیدر جد و پدر شاه اسماعیل، خطری بالقوه برای مذهب تسنن و عاملی مؤثر برای گسترش مذهب شیعه به شمار می‌روند. او برای جلوگیری از قدرت یافتن حکومت‌های شیعی و اقتدار بخشیدن به حکومت‌های اهل سنت با الگوبرداری از اندیشه‌های ماوردی و غزالی به نظریه‌پردازی در باب خلافت پرداخت.

خنجی همانند ماوردی و غزالی، حاکمان اهل سنت را به جنگ با دیگر مذاهب اسلامی به عنوان ملحدانی اسلام‌ستیز ترغیب می‌کرد. ولی عصری که خنجی در آن می‌زیست، متفاوت از عصر ماوردی و غزالی بود. در قرن پنجم هجری دستگاه خلافت بسیار قدرتمند بود و سلاطینی مانند سلجوقیان حنفی مذهب، حامی آن بودند؛ اما در عصر خنجی مدت سیصد سال از سقوط خلافت عباسی به دست مغولان می‌گذشت. در این مدت به علت تساهل مذهبی ایلخانان و گرایش آخرین سلاطین ایلخانی به مذهب شیعه، مذهب تسنن در ایران تضعیف شده بود. در این دوره گرچه اکثریت مردم ایران پیرو مذهب اهل سنت بودند، ولی این مذهب از نظر سیاسی و نظامی همانند گذشته قدرتمند نبود. از قرن هفتم هجری به بعد، رشد شیعی گری به تدریج به تأسیس حکومت‌های شیعی مانند، سربداران در خراسان، مرعشیان در مازندران، کیانیان در گیلان، مشعشعیان در خوزستان و لرستان و قراقویونلوها در آذربایجان انجامید. خنجی که در سر سودای احیای خلافت و تجدید قدرت اهل سنت را می‌پرورانید، به خوبی دریافته بود که نمی‌تواند با نظریه‌های اندیشمندان سنی مذهب قرون گذشته، خلافت را احیاء کند. به همین دلیل تحول در برخی از نظریه‌های ماوردی و

غزالی را ضروری دانست. این مقاله به دنبال پاسخگویی به این سؤال است که چرا خنجی در قرن نهم هجری، برخی از نظریه‌های اندیشمندان قرون گذشته را برای تجدید خلافت ناکارآمد دانست؟ بازنگری او در نظریات اندیشمندان گذشته، چه تأثیری بر اقتدار حاکمان سنی مذهب و تجدید دستگاه خلافت داشت؟

اساس این تحقیق بر این فرضیه است که فراگیر شدن گفتمان تشیع و خلأ خلافت، اندیشمندان قرن نهم هجری را بر آن داشت تا با بازنگری در عقاید اندیشمندان پیشین، مانع گسترش تشیع در جهان اسلام شوند و خلافت را بار دیگر احیاء کنند. قرنی که صفویان به‌عنوان نمایندگان شیعه و ازبکان و عثمانیان به‌عنوان نمایندگان اهل سنت و نماد خلافت، هر یک در گوشه‌ای از جهان اسلام، قدرت را در دست داشتند. گردآوری داده‌ها در این مقاله به شیوه‌ی کتابخانه‌ای و روش تحلیل علی با رویکردی مقایسه‌ای است.

یکی از اهداف این مقاله آن است که نشان دهد، در هر دوره چگونه برخی از اندیشمندان، بنا بر شرایط سیاسی و اجتماعی عصرشان برای حفظ جایگاه و موقعیت اجتماعی خود و مشروعیت بخشیدن به حکومت موردنظرشان، با استفاده‌ی کارکردی از دین، احادیث و احکام مذهبی را بر اساس باورداشت خود تعبیر و تفسیر می‌کردند. چنین تحقیقی از آن‌جهت پراهمیت است که نشان می‌دهد، این اندیشمندان در بسیاری از نظریه‌پردازی‌های خود گرفتار تناقض‌گویی شدند، ولی برای اعتبار بخشیدن به نظریاتشان این تناقضات را نادیده گرفتند؛ زیرا هدف آن‌ها هم تحمیل نظریه‌هایشان به توده‌های مردم بود و هم مشروعیت بخشیدن به حکومتی که با این نظریه‌ها می‌توانستند، پایه‌های حکومت خود را تحکیم بخشند.

درباره‌ی اندیشه‌های خنجی کتاب‌ها و مقالاتی در دسترس است. یکی از این مقالات از مهدی فیضی سخا (۱۳۹۸) و دیگری از ابراهیم بزرگر (۱۳۹۶) و حسین ایزدی (۱۳۷۰) است که به برخی از اندیشه‌های سیاسی خنجی پرداخته‌اند. محمدعلی موحد در مقدمه‌ی کتاب عالم‌آرای امینی و منوچهر ستوده در مقدمه مهمان‌نامه بخارا برخی از اندیشه‌های خنجی را بررسی کرده‌اند. این مطالب برای شناخت و درک اندیشه‌های خنجی در باب تجدید خلافت قابل توجه‌اند؛ ولی به نظر می‌رسد، به

علت نپرداختن یا کمتر پرداختن به شیعه سیتزی خنجی و مخالفتش با حکومت‌های شیعی، نیازمند بازنگری و بازنویسی‌اند.

آنچه این مقاله را از دیگر مقالات متمایز می‌کند، پرداختن به عواملی است که متأثر از اوضاع سیاسی و اجتماعی آن عصر، باعث دگرگونی در اندیشه‌های خنجی گردید و او را به سوی ایجاد تحول در برخی از نگرش‌های اندیشمندان گذشته سوق داد. تحولی که در آن تعاریف ارائه‌شده از خلافت و مشروعیت آن، متفاوت از تعاریف قرن پنجم هجری است. درواقع در این مقاله سعی بر آن بوده از زوایایی متفاوت از گذشته به بررسی و تحلیل اندیشه‌های خنجی و نگرش نسبت به حکومت‌های شیعی پرداخته شود، زوایایی که کمتر موردتوجه قرار گرفته‌اند.

حکومت‌های شیعی و نگرش‌های زندیق ستیزانه‌ی روزبها خنجی

در اواخر قرن نهم هجری با به قدرت رسیدن یک حکومت شیعی قدرتمند و متمرکز، روزبها خنجی نظریه‌پرداز اهل سنت، تجدید خلافت و کارکرد آن مطابق شرایط زمانی را ضروری دید. خنجی یکی از دشمنان سرسخت شاه اسماعیل صفوی بود که با به قدرت رسیدن او به ماورالنهر گریخت. او قبل از به قدرت رسیدن شاه اسماعیل در دربار آق قویونلو نزد اوزن حسن و بعد از او نزد سلطان یعقوب خدمت می‌کرد. خنجی همانند دیگر مورخان درباری به تعریف و تمجید از این خاندان پرداخت و آن‌ها را مسلمانانی باایمان و پاک‌نهاد دانست که از ذریه‌ی شاهان‌اند. او در کتاب عالم‌آرای امینی که درباره‌ی خاندان آق قویونلو است، می‌نویسد «در میان آن‌ها هرگز عقاید فاسد و باطلی مانند زندقه، اعتزال و رفض وجود نداشته و همواره شعارشان پیروی از اهل سنت و جماعت بوده است» (خنجی، ۱۳۸۲: ص ۲۶). چنین نگرشی به‌خوبی نشان می‌دهد که او یک سنی شیعه ستیز بود و جز مذاهب اهل سنت، بقیه‌ی مذاهب اسلامی را بدعت‌گذار و زندقه می‌نامید. به همین علت قراقویونلوها را که مذهب شیعه داشتند و در همسایگی آق قویونلوها حکومتی مقتدر تأسیس کرده بودند و رقیب آن‌ها به شمار می‌رفتند، «رافضی و ملحد می‌نامد» (خنجی، ۱۳۸۲: ص ۲۸).

خنجی که از گسترش مذهب شیعه بیمناک بود و در سر آرزوی احیای خلافت داشت، اوزون حسن آق قویونلو را به علت اقتدارش برای این کار مناسب یافت. خنجی اوزون حسن را صاحب‌ولایت دانست؛ و برای اینکه این امر از سوی دیگر مسلمانان پذیرفته شود، ناگزیر در شروطی که لازمه‌ی منصب ولایت بود، تغییراتی پدید آورد تا بتواند سلاطین این خاندان را خلیفه و سلطان معرفی کند.

به گفته‌ی خنجی، نور خلافت که مدت سیصد سال در تاریکی گم شده بود، همچون آفتاب بار دیگر در خاندان آق قویونلو طلوع کرد (همان: ص ۲۲). خنجی با این سخنان خاندان آق قویونلو را به خاندان عباسی پیوند می‌زند و مدعی است تنها خاندانی که می‌تواند ادامه‌دهنده‌ی خلافت عباسی باشد، خاندان آق قویونلو و در رأس آن اوزون حسن است. او برای مستحکم کردن پایه‌های حکومت اوزون حسن به آیه‌ی «فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ^۱» متوسل شده و ثابت می‌کند که «واژه‌ی ادنی الارض به حساب حمل عددی می‌شود که با سال شروع فرمانروایی اوزون حسن در ایران مطابقت دارد» (خنجی، ۱۳۸۲: ص ۳۴).

خنجی در مقابل آق قویونلوها به قراقویونلوها اشاره می‌کند و می‌گوید: «خاندان آق قویونلو پاک‌دین و پاک‌عقیده بودند، ولی در مقابل آن‌ها قراقویونلوها ملحدانی بودند که از راه حق و جاده‌ی صواب منحرف شدند و با عقایدشان دین اسلام را به نابودی کشاندند» (همان: ص ۸۴). علت متهم شدن قراقویونلوها به الحاد از سوی خنجی، گرایش آن‌ها به مذهب شیعه بود. او معتقد بود قراقویونلوها به علت بی‌مبالاتی در اجرای فرایض و احکام دینی در شمار زنداقه‌اند. به نظر می‌رسد، منظور خنجی از بی‌مبالاتی در اجرای فرایض و احکام دینی، اعتقاداتی بود که مورد قبول شیعیان است و خنجی بارها در کتابش به باطل بودن آن‌ها اشاره کرده است، مانند معصوم بودن امامان یا هاشمی بودن آن‌ها و غیره. خنجی در سلوک الملوک می‌نویسد، «نیازی نیست امام از اولاد هاشم باشد یا اولاد علی (ع) و شرط نیست معصوم باشد، یا افضل زمان خود باشد، هاشمی بودن یا معصوم بودن سخنی است که روافض گویند» (خنجی، ۱۳۶۰: ص ۴۳) که اشاره به شیعه دارد. او در ادامه می‌گوید، جایز نیست نصب دو امام در یک‌زمان که اشاره‌ای است به شیعیان زیدیه (همان: ص ۴۴). با توجه به مطالب نوشته‌شده در کتاب‌های خنجی به صراحت می‌توان گفت که او یک شافعی متعصب بوده و جز مذاهب اهل سنت، دیگر مذاهب اسلامی را قبول نداشته است. درواقع علت اصلی دشمنی او با

^۱ - سوره روم، آیه ۳- (و این شکست) در سرزمین نزدیکی رخ داد، اما آنها بعد از مغلوبیت به زودی غلبه خواهند کرد.

قراقویونلوها به علت شیعه بودن آنها و دوستی‌اش با آق قویونلوها به علت اعتقادشان به مذهب تسنن بوده است.

برخی از نویسندگان مانند رویمر معتقدند، قراقویونلوها اعتقاداتی بدعت‌آمیز داشتند؛ و این عقاید بر نظام سیاسی و مذهبی صفویان مؤثر واقع شد (رویمر، ۱۳۹۰: ص ۱۷۴). گروهی دیگر مانند امورتی بر این اعتقادند که عقاید جهان‌شاه بدعت‌آمیز نبود، بلکه او معتقد و مدافع مذهب شیعه و اهل تسامح بود (امورتی، ۱۳۹۰: ص ۳۰۹). سکه‌های برجای‌مانده از او که بر آنها نقش خلفای راشدین حک شده، تأییدی بر تساهل و تسامح مذهبی اوست. به نظر می‌رسد، نویسندگانی مانند رویمر متأثر از نوشته‌های خنجی و هم‌عصران او، عقاید جهان‌شاه شیعی را بدعت‌آمیز دانستند؛ اما در مذهب قراقویونلوها نشانی از بدعت و غلو دیده نمی‌شود، برخلاف صفویان که در مذهب آنها رگه‌هایی از عقایدی بود که به نظر گروهی غلوآمیز جلوه می‌کرد.

خنجی قراقویونلوها و در رأس آنها جهان‌شاه شیعی را ملحد و رافضی می‌خواند (خنجی، ۱۳۸۲: ص ۲۸). اتهام رافضی و زندقه به شیعیان در عصر عباسی هم رایج بود. در آن زمان هر گروهی از قبول مذهب اهل سنت امتناع می‌کرد، متهم به کفر و زندقه می‌شد. زندیق‌گری جهان‌شاه نیز تهمتی بود که از سوی فقهای اهل سنت مانند خنجی به او نسبت داده می‌شد. جهان‌شاه در عصری می‌زیست که در همسایگی او، خاندان قدرتمند آق قویونلوی شافعی مذهب با حمایت اندیشمندانی مانند روزبهان خنجی در فکر تجدید خلافت بودند. پس احیای اتهام زندیق‌گری و زندیق ستیزی برای از میان بردن رقبای سیاسی و جذب مؤمنان متعصب، چندان دور از ذهن نیست. علاوه بر قراقویونلوها، خنجی با صفویان هم به علت شیعی گری دشمن بود و آنها را مرتد می‌دانست، ولی تا زمانی که اوزون حسن در قید حیات بود، دشمنی خود را آشکار نکرد.

احتمالاً خنجی، همان‌گونه که در ارائه‌ی نظریه‌ی تجدید خلافت، تحت تأثیر اندیشه‌های ماوردی و غزالی بوده در احیای اتهامات زندیق‌گری و زندیق ستیزی نیز از آنها الگوبرداری کرده است. او یکی از مشوقان اوزون حسن برای نابودی حکومت قراقویونلوها و ترغیب‌کننده‌ی جانشین او سلطان یعقوب، برای نابودی شیخ حیدر و پیروانش بود. خنجی قراقویونلوهای شیعی مذهب را باعث تباهی اسلام و بدبختی مسلمانان می‌دانست. او اولین وظیفه‌ی اوزون حسن را به‌عنوان نماینده خداوند در زمین و صاحب‌مقام خلافت، نابودی این سلسله می‌دانست و سرانجام نیز به هدف خود رسید.

اوزون حسن با یاری شیخ جنید که در دربار او می‌زیست، جهان‌شاه شیعی مذهب را در جنگی که میان او و شیخ جنید به وقوع پیوست، شکست داد و جهان‌شاه را به قتل رساند. مورگان معتقد است، آنچه سبب گردید اوزون حسن، شیخ جنید شیعی مذهب را در دربار خود بپذیرد، تعداد فراوان مریدان شیخ بود که طی ده سال با پیوستن به شیخ جنید، نیروی قدرتمندی از ترکمن‌ها را تشکیل داده بودند. این نیرو می‌توانست، متحد ارزشمندی برای اوزون حسن به شمار رود (مورگان، ۱۳۷۳: صص ۱۴۷ و ۱۴۸). به نظر می‌رسد این نظریه درست باشد، زیرا اوزون حسن، هیچ‌گونه علقه‌های شیعی نداشت که بتوان او را هم‌عقیده‌ی شیخ جنید دانست، حتی اگر شیخ را شیعی بدانیم و او را صوفی مسلکی بدانیم که تساهل مذهبی داشته، باز هم نمی‌توان برای این اتحاد جز اقتدار نظامی شیخ جنید، دلیل دیگری را مطرح کرد. او شیخ جنید را هم به علت اقتدار نظامی‌اش و هم به سبب دشمنی‌اش با جهان‌شاه، متحدی وفادار می‌دانست. علت دشمنی شیخ جنید با جهان‌شاه، حمایت او از عمویش جعفر به عنوان رهبر فرقه‌ی صفوی بود. جهان‌شاه که شیخ جنید را رقیب خود می‌دانست به بهانه‌ی حمایت از جعفر، شیخ جنید را از اردبیل اخراج کرد. شیخ بعد از مدتی سرگردانی به دربار اوزون حسن پناهنده شد. به گفته‌ی سیوری در آن زمان قره قویونلوها از نظر نظامی بسیار مقتدر بودند و شیخ جنید یارای مقابله با آن‌ها را نداشت، به همین علت برای از میان بردن قره قویونلوها که از نظر مذهبی رقیب صفویان بودند به دنبال متحدی قدرتمند بود و سرانجام اوزون حسن را برای این اتحاد مناسب دید (سیوری، ۱۳۷۴: ص ۱۶). اوزون حسن که جهان‌شاه را خطری بالقوه برای حکومتش می‌دانست با حمایت شیخ جنید به سرزمین جهان‌شاه حمله کرد و بعد از کشتن او سرزمینشان را که شامل ولایات آذربایجان، کردستان، لرستان، فارس و عراق عجم و عرب و سر تا سر دیار بکر تا خراسان بود، تصرف کرد. (زرین زاد و همکاران، ۱۳۸۹: ص ۷۲).

خنجی همان‌گونه که با جهان‌شاه شیعی دشمن بود، شیخ جنید را هم دشمن می‌دانست و او را ملحد و زندیق می‌نامید. او خاندان شیخ صفی را تا دوره‌ی خواجه علی ستایش می‌کند، چون به عقیده‌ی خنجی، آن‌ها بر مذهب سنت بودند، در حالی که گروهی بر این اعتقادند که گرچه برخی از مریدان شیخ صفی الدین شافعی مذهب بودند، ولی دلیل بر آن نیست که خود او از مذهب تشیع برکنار بوده باشد (نجفی نژاد، ۱۳۹۷: ص ۹۸). ولی خنجی آن‌ها را اهل سنت می‌دانست، شاید دلیلش آن

بود که آنها درباره‌ی مذهب خود به صراحت سخن نگفته بودند، ولی شیخ جنید بی‌پروا از عقاید خود سخن می‌گفت. حتی اگر او در این باره اظهار نظری نمی‌کرد، ولی مریدان شیعی مذهب او از منظر خنجی خطری بالقوه برای احیای خلافت بودند. به همین علت خنجی، شیخ جنید و مریدانش را دشمن خود و اهل سنت می‌دانست. خنجی در این باره می‌گوید، شیخ جنید از زمانی که به فکر ملک‌داری افتاد، تغییر رویه داد و مذهب و سیرت اجدادی خود را ترک کرد و به فکر ملک‌داری افتاد. «او تسبیح را کنار می‌نهد و شمشیر بر دست می‌گیرد و مردم جاهل و بدسیرت برای حمایت او به‌سوی اردبیل رهسپار می‌شوند» (خنجی، ۱۳۸۲: صص ۲۶۰ و ۲۶۷). بااینکه خنجی ملک‌داری شیخ جنید را بهانه قرار می‌دهد، ولی علت اصلی مخالفت او با شیخ را باید در شیعه ستیزی خنجی جست‌وجو کرد. او ملک‌داری و خلافت را برای حکومت اوزون حسن و جانشینان او و بعدها برای محمدخان شیبانی و جانشینانش که پیرو مذهب اهل سنت بودند، سزاوار می‌داند، ولی برای شیخ جنید و فرزندان او که شیعی مذهب بودند، جایز نمی‌داند و او را به دلیل دور شدن از آئین و روش اجدادیش که صوفیگری بود سزاوار سرزنش می‌داند.

خنجی در راه رسیدن به اهدافش که تجدید خلافت بود، نه‌تنها در نظریه‌های اندیشمندان قرن پنجم هجری تحول ایجاد کرد، بلکه با هر حکومتی که رنگ و بوی شیعی داشت مخالف بود و آن را مانعی برای احیای خلافت می‌دانست. به همین علت آن‌ها را به اتهاماتی مانند کفر و زندقه و رافضی متهم می‌کرد. کینه و عداوت خنجی نسبت به شیخ جنید و فرزندش شیخ حیدر را می‌توان از جملاتی که در کتاب‌هایش در وصف آن‌ها نوشته، دریافت.

«عاقبت شعار فتح بر پیکر علم ملک عادل شروان شاه پیدا آمد و چهره ظفر در آینه تیغ او هویدا گشت و سر شیخ جنید که از سودا در طاس گنبد خضرا ننگجیدی در طشتی پیش امیر کشیدند» (خنجی، ۱۳۸۲: ص ۲۳۹). این جملات را خنجی بعد از کشته شدن شیخ جنید در وصف او می‌گوید. شیخ جنید در زمان حیاتش قصد داشت به مسیحیان قفقازی حمله کند. او برای رسیدن به قفقاز مجبور بود از سرزمین شروان شاه عبور کند. چنین اقدامی خشم شروان شاه را برانگیخت و درنبردی که میان او و شیخ جنید روی داد، شیخ کشته شد. خنجی پرورش یافتن شیخ حیدر فرزند شیخ جنید را در دربار اوزون حسن چنین روایت می‌کند،

«حضرت پادشاه بزرگ، شیخ حیدر را در حجر تربیت جای داد. عزم آن حضرت آن بود که شیخزاده به سلوک طریق اجداد، مستحق جلوس سجاده هدایت و ارشاد گردد. ولی شیخ حیدر را از زمره اشقیا نوشته و طیتش را به حب ریاست سرشته و از اسباب شقاوتش آنکه خلفای پدر از هر سو رو بدو آوردند و دعوای الوهیت او را به شهادت سفاهت آشکار کردند. شیخزاده را وفور اطاعت مردم روم بر کسب اخلاق مذموم و اطوار مشوم باعث آمد» (خنجی، ۱۳۸۲: ص ۲۶۵).

خنجی همانگونه که اوزون حسن را به جنگ با قراقویونلوها تشویق می کرد، سلطان یعقوب را هم به جنگ با شیخ حیدر ترغیب کرد. تا زمانی که اوزون حسن در قید حیات بود، آق قویونلوها با صفویان روابطی مسالمت آمیز داشتند، ولی بعد از مرگ اوزون حسن در زمان سلطان یعقوب، روابط میان آنها تیره شد. شیخ حیدر بعد از مرگ اوزون حسن به اردبیل بازگشت. او کلاه دوازده ترک قرمزی که علامت اثنی عشری بود، ابداع کرد (حسینی استرآبادی، ۱۳۶۶: ص ۲۶). گرچه گروهی این کلاه دوازده ترک را نشانه‌ی احترام او به دوازده امام شیعه می دانند، ولی مورگان بر این اعتقاد است که احترام شیخ حیدر به امامان شیعه، دلیلی بر شیعه بودن او نیست. (مورگان، ۱۳۷۳: ص ۱۴۸) نمی توان این نظریه مورگان را پذیرفت، به نظر می رسد هرچند شیخ حیدر در دربار آق قویونلو سنی مذهب بزرگ شده بود، ولی دارای عقاید شیعی بود. یکی از دلایل آن دشمنی خنجی با شیخ حیدر است. دلیل دیگر مریدان شیعی مذهب او و ابداع کلاه دوازده ترک اوست.

خنجی که در سر سودای تجدید خلافت داشت، این بار برای کشتن شیخ حیدر فرزند و جانشین شیخ جنید به احکام شرعی متوسل شد. او درباره‌ی شیخ می گفت، او وظایف شرعی و عبادی را رها کرده و قصدش رواج اباحیگری است. قواعد شریعت خرم دینان بابکی را سرلوحه‌ی اهداف خود قرار داده و از روی تزویر جامه‌ی درویشان بر تن کرده است. به همین علت نمی توان او را پادشاهی دین پرور نامید (خنجی، ۱۳۸۲: ص ۲۶۷). او شیخ حیدر را شیطان ذلیل و صوفیان او را خون آشام می خواند که توسط مرشد خود به آشامیدن خون اهل اسلام ترغیب می شوند. سلطان یعقوب هم شیخ حیدر و مریدانش را خطری برای حکومتش می دانست. به همین علت زمانی که شیخ حیدر همانند پدرش برای لشکرکشی به قفقاز ناگزیر شد از سرزمین شروان شاه عبور کند،

سلطان یعقوب زمان را مناسب دید و با حمایت از شروان شاه، باعث شکست و کشته شدن شیخ حیدر گردید.

خنجی جنگ میان شیخ حیدر و شروان شاه و حمایت سلطان یعقوب از شروان شاه را بر اساس احکام فقهی واجب و جایز دانست. او شیخ حیدر را بغی نامید تا قتل او به دست سلطان یعقوب که خنجی او را امام و سلطان می‌نامید، توجیه‌پذیر باشد. او کمک سلطان یعقوب به شروان شاه را در دفع شیخ حیدر، تکلیفی شرعی قلمداد کرد. خنجی درباره‌ی قتل شیخ حیدر می‌گوید: «شیخ حیدر، در این تعدی و تجاوز یا باغی بود یا قاطع الطريق یا صایل؛ اگر بر امام برحق قیام کرده، هرآینه باغی باشد و به واسطه مفارقت جماعت رقبه، خود را از رقبه اسلام بیرون برده است. اگر قاطع طریق باشد، معلوم است، دفع واجب و اگر صایل باشد و مصول علیهم که اهل شروان بودند از دفع او عاجز، فقها تصریح نموده‌اند که دفع صایل از غیر خود، حکم دفع از نفس خود دارد» (خنجی، ۱۳۸۲: ص ۲۵۰). به گفته‌ی خنجی با کشته شدن شیخ حیدر ریشه‌ی رفض و فساد از میان برداشته شد. این اتهامات یادآور افترا و تهمت‌هایی است که اندیشمندان عصر عباسی مانند ماوردی و غزالی درباره‌ی مخالفان خود به کار می‌بردند و آن‌ها را «زندیق و ملحد می‌خواندند» (ماوردی، ۱۳۸۳: ص ۲۴، غزالی، ۱۳۵۲: ص ۱/ ۲۸۵).

خنجی سلطان یعقوب را به‌عنوان امام و خلیفه باعث تقویت مذهب اهل سنت و رواج شرع و نابودی اعتزال و رفض و شیعه می‌دانست. از منظر او در زمان سلطان یعقوب با گسترش مذهب شافعی، اهل توحید در امن و آسایش به سر بردند، درحالی‌که در زمان قراقویونلوها و شیخ جنید و شیخ حیدر و پیروانش فساد و فحشا رواج داشت و قوانین شرع مبین اسلام فراموش شده بود. خنجی با زندیق نامیدن شیعیان می‌خواست، پایگاه مستحکمی برای مذهب شافعی و حنفی فراهم آورد. در آن دوره گرچه اکثریت ایرانیان پیرو مذهب تسنن بودند، ولی اقلیت شیعه هم بسیار فعال بودند، مانند سلسله‌ی قراقویونلو در زمان اوزون حسن یا اقدامات جنگی شیخ جنید و شیخ حیدر. بعد از درگذشت سلطان یعقوب و اختلاف بر سر جانشینی او و جنگ میان داعیان قدرت و درنهایت شکست آق قویونلوها از شاه اسماعیل، صفویان به قدرت رسیدند و حکومتی بر اساس نگرش‌های شیعی بنیان نهادند. با روی کار آمدن شاه اسماعیل، خنجی که در زمان آق قویونلو به پدر و جد شاه اسماعیل بسیار توهین کرده بود از بیم جان به ماورالنهر گریخت.

نظریه خنجی درباره‌ی خلافت و لزوم دگرگونی در برخی از احکام آن

در اواخر قرن نهم هجری با ظهور شاه اسماعیل صفوی و تأسیس حکومت صفویه در سال ۹۰۵ ه.ق و ایجاد یک حکومت متمرکز بر اساس عقاید امامیه، امید نظریه‌پردازان سیاسی مانند خنجی که طرفدار خلافت و مذهب تسنن بودند به یاس مبدل شد. خنجی که در سر سودای تجدید خلافت داشت، بعد از گریختن به ماورالنهر به دعوت محمد شبیانی به بخارا رفت و در آنجا کتابی به نام سلوک الملوک نوشت و خان ازبک را به‌عنوان «امام زمان و خلیفه رسول‌الله و سلطان مقتدر معرفی کرد». (خنجی، ۱۳۸۲: ص ۹۷). او محمدخان شبیانی را امام مسلمانان دانست که تمامی مسلمین باید با او بیعت کنند و فرمان‌هایش را به‌جای آورند. او بر این اعتقاد بود که هر کس از اطاعت خان ازبک سر باز زند، مرتد است و جهاد با او واجب است (خنجی، ۲۵۳۵: ص ۱۸۲).

او در این کتاب به ارائه‌ی تشکیل حکومتی بر اساس احکام و قوانین شرع اسلام پرداخت. خنجی در کتابش، بیشتر بر نظریه‌های ماوردی، نظریه‌پرداز اشعری مذهب قرن چهارم هجری تکیه داشت. ماوردی در کتاب احکام السلطانیه‌ی خود، درباره‌ی شرایط انتخاب و انتصاب سلطان و خلیفه و وظایف مسلمانان نسبت به او مطالبی نوشته است. علاوه بر آن، خنجی از کتاب‌های احیا العلوم و الاقتصاد غزالی، برای پی‌ریزی و ارائه‌ی نظریاتش استفاده کرده است. خنجی کتاب‌های ماوردی و غزالی را به‌عنوان مرجع انتخاب کرد و نظریاتش را بر مبنای این کتاب‌ها پی‌ریزی کرد. علتش آن بود که این دو اندیشمند، بحث در زمینه‌ی مبانی قدرت و مشروعیت خلافت را در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم به‌طور نظام‌مند آغاز کردند و کتاب‌هایی در این زمینه تألیف نمودند. این دو اندیشمند در تألیفاتشان بر اساس نگرش اهل سنت به دفاع از خلافت پرداختند. آن‌ها مخالفان را بدعت‌گذارانی دانستند که برای دفاع از دین و وحدت مسلمانان، کشتار آن‌ها امری مشروع و واجب است. گر چه پیش از قرن پنجم هجری هم کشتار ملحدان و بدعت‌گذاران امری رایج بود، ولی در قرن پنجم، ماوردی و غزالی آن را بر شالوده‌ی مذهب خاصی که همان مذهب شافعی - اشعری بود، بنیاد نهادند. ماوردی بر این اعتقاد بود که باید پیش از هر چیز به قوانین امامت پرداخت، زیرا مسائل مربوط به آن مقدم بر دیگر مسائل دینی است. غزالی هم مانند ماوردی، امامت را لازم و مشروع می‌دانست و معتقد بود، وجود امام بنا بر حکم شرعی لازم و ضروری است «و جوب نصب

امام مأخوذ از شرع است نه عقل و مأخوذ از اجماع و برای دفع ضرر از دنیا و فواید آن زیاد است» (غزالی، ۱۴۲۳: ص ۱۷۰). او بر این اعتقاد بود که برای جلوگیری از فتنه و وحدت امت، حتی اگر امام فاقد شرایط امامت باشد، باید او را پذیرفت (همان: ص ۱۷۲). امامت از نظر غزالی تنها شکل مشروع حکومت در اسلام بود.

خنجی در کتاب سلوک الملوک، همانند ماوردی و غزالی، امامت را خلافت پیامبر و هدف آن را پاسداشت شریعت و حفظ وحدت امت و قلمروی اسلامی دانست. خنجی در عصری زندگی می‌کرد که مدت سه قرن از سقوط خلفای عباسی می‌گذشت و شخصی با شرایطی که ماوردی و غزالی برای انتخاب و انتصاب خلیفه ارائه داده بودند، وجود نداشت. در این دوره حکومت‌های محلی با عقاید و اندیشه‌های متفاوت بر مسند قدرت بودند. حکومت‌هایی که برای مشروعیت خود نیازی به تأیید خلیفه نداشتند، زیرا دستگاه خلافتی وجود نداشت. در این دوره حکومت‌ها از طریق استیلا به قدرت می‌رسیدند و تا زمانی که حکومت دیگری آن‌ها را از میان نمی‌برد بر مسند قدرت بودند. در قرن نهم هجری برخلاف عصر عباسی، مذهب تسنن دچار رکود و سستی شده بود. خنجی با توجه به اوضاع جغرافیای و جریان‌های سیاسی و اجتماعی عالم اسلام به تجدید خلافت بر اساس نظریه‌های اندیشمندان قرن پنجم هجری امید می‌نهاد. به همین علت در آن شرایط، تغییر و تحول در این نظریه‌ها را ضروری دانست تا از این طریق بتواند در زمانی خاندان آق قویونلو و در زمان دیگر محمد شیبانی و عبیدالله خان ازبک و حتی سلاطین عثمانی را به عنوان امام و سلطان معرفی کند؛ و از این طریق اطاعت از آن‌ها را امری شرعی و واجب قلمداد کند و با ترغیب این سلاطین به عنوان مدافعان اسلام در مقام خلیفه و امام به جنگ آن‌ها با صفویان جنبه‌ی جهاد بدهد و آن را امری مقدس بنامد. او در زمانی اوزون حسن و در زمانی سلطان یعقوب و زمانی دیگر محمدخان شیبانی را امام و خلیفه نامید. او عبیدالله خان ازبک را همانند اوزون حسن ستایش می‌کند و خلافت را از آن او می‌داند و همان سخنان غلوآمیزی را که درباره‌ی اوزون حسن و دیگر سلاطین گفته بود بار دیگر در مورد عبیدالله خان تکرار می‌کند «ناگاه صبح صادق اقبال دمید و آفتاب تحت خلافت از افق جلال رسید» و در ادامه می‌گوید «عمامه عبادت به جای تاج جمشیدی بر سر بسته و به عوض گوشه‌ی تاج مرصع ملوک، طره مطرا از سیرت نبوی گذاشته» (خنجی، ۲۵۳۵: ص ۱۹۴). خنجی

برای رسیدن به این هدف تنها به دنبال حاکمی قدرتمند و سنی مذهب بود، بی آنکه به دیگر شرایط انتصاب یا انتخاب خلیفه یا امام توجه داشته باشد.

در قرن پنجم هجری یکی از شرایط امامت که از نظر ماوردی و غزالی مهم ترین شروط انعقاد امامت به شمار می رفت، قریشی بودن امام بود. ماوردی و غزالی بر این اعتقاد بودند که خلیفه باید از قریشیان باشد «خلیفه باید ذکور، بالغ، شجاع، عالم و از نسب قریش باشد. زیرا پیامبر فرموده الائمہ من قریش و اگر خلیفه ای واجد این شرایط بود خلق باید با او بیعت کند و هر کس مخالفت کند باغی است، واجب است او را به حق باز آرند» (ماوردی، ۱۳۸۳: ص ۲۲، غزالی، ۱۳۵۲: ص ۲۵۹/۱). یکی دیگر از اصول انعقاد امامت، انتخاب امام از طریق اجماع، استخلاف و شورا بود (ماوردی، ۱۳۸۲: ص ۲۵). به گفته ی ماوردی بعد از انتخاب امام، بیعت با او الزامی است؛ ولی اگر شرایط فراهم نبود، بیعت امام حداکثر با سه نفر و حداقل با یک نفر باید انجام شود تا امامت منعقد گردد (همان: ص ۲۶). خنجی دریافته بود که با توجه به شرایط سیاسی آن عصر، دیگر نمی توان خلیفه ای را بر اساس اجماع و استخلاف یا شورا به مقام رهبری برگزید؛ بنابراین راه چهارمی را برگزید و در کتابش به صراحت به آن اشاره کرد و آن استیلا بود. ماوردی در احکام السلطانیه برای انتخاب امام هفت شرط قائل شده که عبارت بود از عدالت، اجتهاد، سلامت حواس، تدبیر، نسب قریشی، سلامت بدن و شجاعت. ولی روزبهان دوازده شرط را برای امامت لازم دانست. او شرایط دوازده گانه امامت را چنین برمی شمرد و می نویسد: در کتب اهل کلام شرایط امام دوازده چیز است. قریشی باشد. مجتهد باشد تا احکام شرع بداند. خداوند رأی و تدبیر باشد. خداوند کفایت و علم به مصالح مال باشد. شجاع و قویدل باشد تا حوزه ی اسلام را از کفار و اهل بغی نگاه دارد. عادل باشد و اهل قضا و شهادت باشد. بالغ باشد. عاقل باشد. آزاد باشد. مرد باشد. سمیع و بصیر باشد تا از معرفت احوال رعیت محروم نماند. ناطق باشد تا به احکام تلفظ تواند کرد (خنجی، ۱۳۶۴: ص ۷۹ و ۸۲).

او بعد از برشمردن این شروط می گوید: در این زمان اگر کسی به زور و استیلا حکومت تشکیل دهد امامت او منعقد است، بی بیعت و نیازی هم به قریشی بودن او نیست، خواه عرب باشد یا عجم یا ترک (خنجی، ۱۳۶۰: ص ۴۸). هدف خنجی از عدم لزوم قریشی بودن امام آن بود که بتواند، سلاطین آق قویونلو و خوانین ازبک را که هیچ کدام قریشی نبودند بر مسند خلیفگی و امامت بنشانند. همچنین

روزبهران بر غیرضروری بودن بیعت تأکید داشت. او حتی از این هم فراتر می‌رود و می‌گوید: «کسی که حکومت را با استیلا به دست گرفته، می‌تواند فاسق و جاهل باشد و این مانعی برای انعقاد امامت نیست» (همانجا و خنجی، ۲۵۳۵: ص ۷۹ و ۸۲). روزبهران با این فتوا هم شرایط هفت‌گانه‌ای را که برای امامت لازم بود و اندیشمندان قرن پنجم بر آن تأکید داشتند بی‌اعتبار کرد و هم شرایطی را که به گفته‌ی خودش فقها گفته بودند، مانند عدالت و غیره. به گفته‌ی محمدعلی موحد این نخستین بار بود که یک متکلم و فقیه مسلمان، حریم حرمت امام را شکسته و خود را یکسره تسلیم زور و سیطره‌ی بیداد می‌کند (خنجی، ۱۳۸۲: مقدمه. موحد).

خنجی در ادامه‌ی نظریه‌ی خود برای ابطال عقاید شیعیان و ادعای صفویان که نسب خود را به امام موسی کاظم (ع) می‌رساندند و خود را نماینده‌ی امام غایب می‌دانستند از قول امام ابوحنیفه نسفی می‌گوید: «سزاوار است که امام ظاهر باشد نه پوشیده مانند شیعه که گویند امامشان مخفی است و منتظر اویند و گویند باید از قریش باشد و غیر ایشان جایز نیست و نیاز نیست امام از اولاد هاشم باشد یا اولاد علی (ع) و شرط نیست معصوم باشد یا افضل زمان خود باشد. شرط این است که اهل ولایت باشد، صاحب سیاست باشد، قادر بر تنفیذ احکام باشد، حفظ حدود در اسلام نماید و انصاف مظلوم از ظالم بستاند. امام به فسق عزل نمی‌شود. علما گفته‌اند، واجب است اطاعت از امام و سلطان در هر چه امر و نهی کند، مادام که مخالف شرع نباشد، خواه عادل باشد خواه جابر باشد. اگر دو کس یافت شوند عالمی فاسق و جاهلی عادل، جاهل عادل اولی است به امامت و شرط نیست معصومیت او یا هاشمی بودن او. هاشمی بودن یا معصوم بودن سخنی است که روافض گویند» (خنجی، ۱۳۶۰، ص ۴۳). تأکید او بر عدم معصومیت و افضل بودن و قبول امام فاسق، توجیهی بود برای مشروعیت بخشیدن به امامت و خلافت سلطانی که به‌زور شمشیر از طریق تغلب به قدرت رسیده بود که خنجی از آن به نام استیلا یاد می‌کند (خنجی، ۱۳۸۲: مقدمه. موحد). او در توجیه حکومت موردنظر خود یعنی سلاطین آق قویونلو و بعدها ازبکان که با استیلا به قدرت رسیدند به استدلال پردازی روی می‌آورد.

او برای توجیه نظریات خود استدلال شرعی می‌آورد و می‌گوید، فقها گفته‌اند اگر شرایط لازم امامت مانند قریشی بودن و اجماع و استخلاف و شورا در زمانی در شخصی یافت نشد، چون مردم محتاج امام‌اند، اگر کسی با استیلا به حکومت رسید، سلطان است و می‌توان او را خلیفه و امام هم نامید.

«سلطان در عرف شرع کسی است که بر مسلمانان مستولی باشد به حکم شوکت و قوت لشکر و علما گفته‌اند واجب است اطاعت از امام و سلطان در هر چه او امر و نهی کند، مادام که مخالف شرع نباشد خواه جابر باشد یا عادل و جایز است که او را خلیفه و امام و خلیفه رسول‌الله و امیر المومنین گویند» (همان، ۴۸).

او در مقدمه‌ی مهمان‌نامه بخارا، محمدخان شیبانی را امام زمان و خلیفه الرحمن می‌خواند (خنجی، ۱۳۶۰: ص ۳۹) و مدعی می‌شود که هدفش از پیوستن به دربار خان شیبانی، ادراک مرتبت جهاد فی سبیل الله در قدم امام زمان بوده است (خنجی، ۲۵۳۵: ص ۳). ولی به نظر می‌رسد، هدف خنجی آن بود که بتواند خلافت را بار دیگر احیاء کند و مذهب اهل سنت را قوت بخشد و مانع گسترش مذهب شیعه یا به گفته‌ی خودش روافض گردد. او بارها در کتابش در مورد قراقویونلوها از اصطلاح رفض استفاده کرده است (خنجی، ۱۳۸۲: ص ۲۱). او حتی از اینکه سلاطین عثمانی را خلیفه بنامد ابایی ندارد.

سرانجام او عبیدالله خان ازبک را که جانشین محمدخان شیبانی بود، برای خلافت و امامت در مقابل صفویان مناسب یافت. خنجی در برابر دشمنی قوی مانند اسماعیل صفوی، نیازمند پشتیبانی مذهبی بود که بتواند اقوام مختلف سنی مذهب را گرد هم آورد. پس عبیدالله خان ازبک ادعا می‌کند «به موجب یک نذر شرعی بر او واجب شده که حکومت خود را با فناوای علمای دین وفق دهد» (همان: ص ۲۴). چنین ادعایی به آسانی می‌توانست دین‌داران ساده‌اندیش را به سوی او بکشانند. این جمله بیانگر آن است که حکام آن زمان، گر چه مانند هر زمان دیگری متکی بر قوه‌ی قهریه‌ی بودند، ولی برای جلب قلوب مردم ناگزیر بودند از دین و مذهب سخن بگویند و خود را مدافع دین اسلام قلمداد کنند.

عبیدالله با این اقدام و با حمایت خنجی، هم توانست خلافت را بار دیگر احیاء کند و هم به عنوان امام و ولی امر، علما و مردم با او بیعت کردند. به این ترتیب عبیدالله هم خلیفه و امام مسلمانان گردید و هم اوامر و احکام او در جهان اسلام جاری و ساری گردید؛ به طوری که اطاعت از او اطاعت از خدا و رسول و مخالفت با او مخالفت با خدا و رسول تلقی شود. خنجی در کتاب سلوک الملوک، اطاعت از سلطان را امری واجب می‌داند و با تأکید بر عدم لزوم قریشی بودن سلطان او را هم ردیف

خلیفه قرار می‌دهد و عدم فرمانروایی از او را برابر با کفر و الحاد می‌داند (خنجی، ۱۳۶۰: ص ۷۹ و ۸۲).

آنچه میان عقاید خنجی و غزالی مشترک است، زندیق ستیزی و دشمنی آنان با شیعیان است. خنجی پیش از به قدرت رسیدن عبیدالله خان ازبک تا زمانی که محمدخان شیبانی در قید حیات بود او را به جنگ با قزلباشان ترغیب می‌کرد و معتقد بود آن‌ها مثنی ملحدند. او درباره‌ی قزلباشان می‌نویسد «پادشاه بابر با حمایت مرتدان طایفه سرخ به سمرقند و بخارا درآمد و بر آن منطقه دست یافت. ستاره ارباب دین سوخته گشت. آتش بدعت طایفه ملحدین افروخته شد. در دین و ملک انواع فساد و خلل روی نمود. آوازه‌ی رفض و الحاد از اوج گردون گذشت و فساد بدعت و ارتداد که آثار او از صدر اسلام به این دیار نرسیده بود به اینجا رسید. رفض طایفه سرخ منابر مجامع ماورالنهر را که مراتع ظهور رضوان بود تبدیل به مراتع لعنت کردند. مساجد اسلام را که معابد ارباب سنت و جماعت بود به نشر قبایح رفض و جلوگیری از طاعت و عبادت بازداشتند. اگر دولت ناپایدار آن‌ها در این بلاد بقا می‌یافت از ایمان اثری باقی نمی‌ماند و در الاسلام از میان می‌رفت» (خنجی، ۲۵۳۵: ص ۴۳). خنجی با این اتهامات به دنبال آن بود که بتواند علیه صفویان فتوای جهاد بگیرد. محمدخان شیبانی از علمای خراسان و ماورالنهر که خنجی هم در میان آن‌ها بود، فتوایی علیه قزلباشان می‌گیرد. خنجی می‌گوید: «این مقاتله با کفار بود که همان قزل بورک‌های بت پرست بودند و من در زیر علم حضرت امام زمان و خلیفه الرحمن روانه جنگ با آن‌ها شدم». (همان: ص ۴۷). روزبهان در مورد قزلباشان صفوی همان رویه‌ای را در پیش می‌گیرد که غزالی با اسماعیلیان در دوره‌ی خلافت عباسیان از بیم گسترش نفوذ فاطمیان در پیش گرفته بود. خنجی همانند غزالی که با اسماعیلیان دشمنی داشت و آن‌ها را ملحدانی ضد اسلام می‌دانست، صفویان را کافرانی ضد اسلام و بت پرست می‌نامید. دشمنی خنجی با صفویان در کتاب عالم‌آرای امینی و مهمان‌نامه‌ی بخارا به وضوح دیده می‌شود. در این دو کتاب به خصوص مهمان‌نامه‌ی بخارا صفویان و قزلباشان به عنوان ملحدان و زندیقان و خاندان آق قویونلو و ازبکان و عثمانیان به عنوان حافظان شریعت و دین اسلام معرفی شده‌اند. نکته‌ی قابل توجه در نظریه‌ی خنجی که در کتاب سلوک الملوک به آن اشاره کرده این است که می‌گوید «احکامی که در این کتاب جمع‌آوری کردم مسائلی است که هم از مذهب حنفی است و هم از مذهب شافعی. تا اگر در آینده خلیفه و امام مقلد مذهب حنفی یا شافعی باشد بتواند از احکام این

کتاب استفاده کند و در انتخاب یکی از این دو مذهب مختار باشد؛ زیرا در ممالک اسلامی تنها این دو مذهب متداول و معتبر است» (خنجی، ۱۳۶۰: ص ۲۱). از نگاه خنجی بقیه‌ی مذاهب اسلامی ملحدند که باید ریشه‌ی آن‌ها از میان برود. ولی حکومت قدرتمند صفویان، مانعی جدی برای اهداف خنجی بود. با ظهور صفویان که تشیع را به شالوده‌ی نظریه‌ی سیاسی تبدیل کردند، امیدی که در میان اهل سنت از جمله خنجی وجود داشت تبدیل به یاس شد. اهل سنت امید داشت که سلطنت بتواند، جانشین خلافت و حامی اسلام اهل سنت و جماعت شود. به همین سبب خنجی برای استقرار سلطنت و تجدید خلافت با دلایل شرعی سیاست تغلب را در پیش گرفت و برای مخالفت با صفویان نظریه‌ی تجدید خلافت را ارائه داد تا بتواند خلافت را در مقابل سلطنت شیعی مذهب صفوی قرار دهد، ولی در نهایت نتوانست به اهداف خود جامه‌ی عمل بپوشاند و حکومت صفوی در ایران بر مسند قدرت تکیه زد.

نتیجه گیری

محور اصلی اندیشه‌های خنجی، گرچه در ظاهر احیای خلافت و اقتدار بخشیدن به مذهب اهل سنت بود، ولی آنچه در نوشتارهای او اساسی‌ترین موضوع به نظر می‌رسد، پیکار با نظریه‌ی سلطنت شیعی مذهب صفویان است. خنجی برای مشروعیت و اقتدار بخشیدن به خلافت، ناگزیر روشی تحول گرایانه در نظریه‌های علمای گذشته در پیش گرفت تا بتواند با نزدیک کردن منصب امام و سلطان، ترکیبی از خلافت و سلطنت پدید آورد. او می‌خواست از این طریق راه انتخاب امام و خلیفه را از طریق استیلا هموار سازد تا انتخاب و انعقاد امام بر اساس شرایط زمانی، امکان‌پذیر باشد. درواقع، هدف خنجی از ارائه‌ی نظریه‌ی تجدید خلافت آن بود که بتواند شخصی را به نام خلیفه و امام معرفی کند. سپس با مشروعیت بخشیدن به او، یادآور شود که یکی از وظایف خلفا و سلاطین مبارزه با کفر و الحاد است و در این دوره ملحدان همان قزلباشان شیعی مذهب صفوی هستند.

خنجی در عصری زندگی می‌کرد که مذهب شیعه، دوره‌ی رشد و بالندگی خود را سپری می‌کرد و با تبدیل شدن به قدرتی متمرکز و منسجم، توانسته بود در ایران بر مسند قدرت تکیه زند. خنجی نظاره‌گر حکومتی بود که به نام اهل‌بیت خود را نماینده‌ی قانونی و شرعی امام غایب و مرشد کامل صوفیان می‌دانست. او با زندیق خواندن صفویان و ترغیب حکام و سلاطین اهل سنت مانند آق

قویونلوها و در دهه‌های بعد، ازبکان و عثمانیان سعی در نابودی حکومت‌های شیعی مذهب داشت که در این زمان صفویان به‌عنوان نمایندگان آن شناخته می‌شدند؛ ولی اقتدار نظامی و مذهبی شاه اسماعیل، مانع از گسترش مذهب اهل سنت و تجدید خلافت در ایران گردید. درواقع شاید بتوان گفت، پناهندگی خنجی به دربار محمدخان شیبانی در ماورالنهر و نظریه‌ی تجدید خلافت، بهانه‌ای برای مخالفت و پیکار با سلطنت صفویان شیعی مذهب بود.

منابع:

۱. بارنز، هاروی لوئیس، بکر، هری، (۱۳۸۹)، تاریخ اندیشه اجتماعی، ترجمه جواد یوسفیان، علی اصغر مجیدی، تهران، انتشارات امیرکبیر، چ ۵
۲. بویل، جان اندرو، باسورث، کلیفورد، تاریخ کمبریج، (۱۳۶۶)، ایران از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان، مترجم حسن انوشه، جلد پنجم، تهران، نشر امیرکبیر، چ ۳
۳. پاکتچی، احمد، (۱۳۹۳)، "شیعه در ایران"، تاریخ جامع ایران (مجموعه مقالات)، زیر نظر کاظم بجنوردی، ج ۲۰، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چ ۱
۴. پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ، (۱۳۵۵)، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، تهران، انتشارات پیام، چ ۴
۵. ترکمان، اسکندربیگ، (۱۳۹۲)، تاریخ عالم آرای عباسی، تصحیح ایرج افشار، تهران، امیرکبیر، چ ۳
۶. حسن زاده اسماعیل، (۱۳۷۹)، حکومت ترکمانان قره قویونلو و آق قویونلو در ایران، تهران، سمت، چ ۱
۷. حسینی استرآبادی، سید حسین، (۱۳۶۶)، تاریخ سلطانی از شیخ صفی تا شاه صفی، به کوشش احسان اشراقی، تهران، انتشارات علمی، چ ۲
۸. خنجی، فضل الله روزبهان، (۱۳۶۰)، سلوک الملوک، تصحیح و مقدمه محمد علی موحد، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چ ۱
۹. خنجی، فضل الله روزبهان، (۱۳۸۲)، تاریخ عالم آرای امینی، تصحیح محمد اکبر عشیق، تهران، میراث مکتوب، چ ۱

۱۰. خنجی، فضل الله روزبهان، (۲۵۳۵)، مهمان نامه بخارا، به اهتمام منوچهر ستوده، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چ ۲
۱۱. رحیم لو، یوسف، (۱۳۹۳)، "ایران در عصر صفویه"، تاریخ جامع ایران (مجموعه مقالات)، زیر نظر کاظم بجنوردی، ج ۱۰ تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چ ۱
۱۲. رضازاده لنگرودی، رضا، (۱۳۹۸)، جنبش های اجتماعی در ایران پس از اسلام، تهران، فرهنگ نشر، چ ۲
۱۳. روملو، حسن بیگ، (۱۳۵۷)، احسن التواریخ، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران، بابک، چ ۱
۱۴. رویمر، هانس روبرت و آمورتی، بیانکاماریا اسکارچا، (۱۳۹۰)، تاریخ ایران دوره تیموریان، ترجمه یعقوب آژند، تهران، جامی، چ ۴
۱۵. سیوری، راجر، (۱۳۸۵)، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران، نشر مرکز، چ ۱۵
۱۶. صفا، ذبیح الله، تاریخ سیاسی و اجتماعی و فرهنگی ایران از آغاز تا پایان عهد صفوی، (۱۳۹۵)، تهران، فردوس، چ ۵
۱۷. طباطبایی، جواد، (۱۳۹۸)، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر، چ ۱۳
۱۸. طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، (۱۳۷۸)، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۱۱
۱۹. غزالی، محمد، (۱۳۱۵)، نصیحه الملوك، مقدمه و تصحیح و حاشیه جلال همائی، تهران، چاپخانه مجلس، چ ۱
۲۰. غزالی، محمد، (۱۳۵۹)، منهاج العابدین، ترجمه عمر بن عبدالجبار سعدی ساوی، تصحیح احمد شریعتی، تهران، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، چ ۱
۲۱. غزالی، محمد، (۱۳۳۸)، المنقذ من الضلال (اعترافات غزالی)، ترجمه زین الدین کیائی نژاد، تهران، بی نام، []
۲۲. غزالی، محمد، (۱۴۱۳)، المستصفی من علم الاصول، ترجمه احمد زکی حماد، بی جا، []
۲۳. القرضاوی، یوسف، (۱۴۱۴)، الامام الغزالی بین مادحیه و ناقدیه، بیروت، موسسه الرساله، []
۲۴. غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۵۲)، احیاء علوم الدین، ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ، چ ۲
۲۵. فرای، ریچارد، (۱۳۶۳)، تاریخ ایران کمبریج، از اسلام تا سلاجقه، ترجمه حسن انوشه، ج ۴، تهران، امیرکبیر، چ ۱

۲۶. کمپانی زارع، مهدی، (۱۳۹۱)، حیات فکری غزالی، تهران، انتشارات نگاه معاصر، چ ۱
۲۷. لمبتون، آن، (۱۳۷۴)، دولت و حکومت در اسلام، ترجمه سید عباس صالحی، تهران، عروج، چ ۱
۲۸. ماوردی، ابوالحسن، (۱۳۸۳)، آیین حکمرانی (احکام السلطانیة)، ترجمه حسین صابری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۱
۲۹. هیتس، والتر، (۱۳۷۸)، تشکیل دولت ملی در ایران: حکومت آق قوینلو و ظهور دولت صفوی، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران، خوارزمی، چ ۴
۳۰. ایزدی، حسین، (۱۳۷۰)، "اندیشه سیاسی روزبهان خنجی"، کیهان اندیشه، شماره ۳۹، ص ۱۲۸-۱۴۵
۳۱. برزگر، ابراهیم و مجتهدی، آرزو، (بهار ۱۳۹۶)، "اندیشه سیاسی روزبهان خنجی و الگوی اسپریگنز"، فصل نامه سیاست دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۷، شماره ۱، ص ۲۳-۴۰
۳۲. زرین نژاد، حجت و میرجعفری، حسین، (فروردین ۱۳۸۹)، "ساختار قدرت سیاسی آق قوینلوها و نقش خاندان صفوی در سقوط آن حاکمیت"، فصل نامه علمی و پژوهشی تاریخ، دوره ۴، شماره ۱۶، ص ۶۷-۸۷
۳۳. سالاری شادی، علی، (اسفند ۱۴۰۰)، "نقد و بررسی احوال و مناسبات دو شیخ صفوی (خواجه علی و شیخ ابراهیم)"، فصل نامه علمی و پژوهشی تاریخ، دوره ۱۶، شماره ۶۳، ص ۲۹۰-۳۱۷
۳۴. فیضی سخا، مهدی، (بهار ۱۳۹۸)، "فضل الله روزبهان خنجی و مولفه های مشروعیت ساز در حکومت آق قوینلو"، فصل نامه علمی - پژوهشی تاریخ نامه ایران بعد از اسلام، سال دهم، شماره هجدهم، ص ۱۵۶-۱۷۹
۳۵. فیضی سخا، مهدی، (بهار و تابستان ۱۴۰۱)، "مولفه های مشروعیت حکومت شیبانیان با تکیه بر اندیشه های فضل الله روزبهان خنجی"، نشریه مطالعات شبه قاره، شماره ۴۲، ص ۲۶۱-۲۸۰
۳۶. نجفی نژاد، (اسفند ۱۳۹۷)، "اردبیل شهر مقدس صفویان"، فصل نامه علمی و پژوهشی تاریخ، دوره ۱۳، شماره ۵۱، ص ۸۸-۱۱۴